

初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の問題点

—— 〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇〉との違いをめぐる——

北 野 新 太 郎

0 予備的考察

1 問題の所在

2 〈存在の法則〉を〈全くの非存在〉に適用できるのか？

3 〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇〉との違いについて

4 その場合の抽象名詞は「属性・性質」でなければ何を意味しているのか？

5 遍計所執性の意味の変化について

6 遍計所執性に対応するものは「～として」の意味になることについて

結論

0 予備的考察

ここでは、まず、前稿まで¹⁾に確認したことを踏まえた上で考察を深めるに先立って、初期唯識文献において使用される grāhya-grāhaka-bhāva (=g.g.bh.) という言葉の使用例と、それに対する初期唯識思想の研究者による和訳の例を再確認しておきたい。

われわれがまず注意しておくべき点は、認識論・論理学やインド哲学論書においては、g.g.bh. という言葉が三性説とは全く無関係な文脈において使用されているのに対して、初期唯識文献においては、唯識三性説における円成実性

1) ここでいう「前稿まで」とは、後出〔参考文献〕で示した拙稿の北野（2014）と北野（2015）のことである。

について説明する文脈の中で「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という円成実性の概念規定がなされる場合の遍計所執性を意味する言葉として、その g.g.bh. という言葉が使用されている、ということである。

ヴァスバンドゥは、“abhūtaparikalpo ’sti dvayaṃ tatra na vidyate, śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate (虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこに空性は存在し、その [空性が存在する] 同じところにまたそれ (虚妄分別) が存在する)” という *Madhyāntavibhāga* (=MV=『中辺分別論』) 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* (=MVbh) において、śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā (空性 (=円成実性) とは、その虚妄分別が grāhyagrāhakabhāva を離れていることである) といっている。

ここでの g.g.bh. に対して、三穗野英彦博士と那須円照博士と金才權博士が、それぞれの博士論文の中で順次に、「所取と能取の関係²⁾」、「主観と客観という関係³⁾」、「所取・能取の関係⁴⁾」という訳語を使用しているが誤訳である、ということについては、前稿において指摘した通りである。

また、ヴァスバンドゥは、*Triṃśikākārikā* (=TK=『唯識三十頌』) 第21偈 cd 句において、先にみた MV 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* の一節と全く同じ、唯識三性説における円成実性について説明する文脈において、niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā (円成実性は、それ (依他起性) が前のもの (遍計所執性) を常に離れていることである) といっている。先の MVbh における śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā と比較してみると、唯識派が śūnyatā (或る場所に或るものを欠いていること) といえ、円成実性を意味している、ということは、いうまでもないことであるから、① śūnyatā=niṣpannas=円成実性、② abhūtaparikalpasya=tasya=依他起性、③ grāhyagrāhakabhāvena=pūrveṇa (これはスティラマティによれば遍計所執性のこと)=遍計所執性、という対応関係が

2) 三穗野 (2003), (第二部 附論) の p. 25, ll. 21–22.

3) 那須 (2009), p. 282, ll. 5–6.

4) 金 (2008), p. 93, ll. 23–24.

確認できることからわかるように、MVbh と TK でヴァスバンドゥは、全く同じことをいっているのである。

そしてこの TK 第21偈 cd 句に対する *Bhāṣya* において、③の *pūrveṇa* という言葉を言い換える形でスティラマティもまた件の *g.g.bh.* という言葉を遍計所執性を意味する言葉として使用しているのであるが、例えば、唯識三性説の研究者である竹村牧男博士は、『唯識三性説の研究』の中で、その箇所について次のように説明されている。

「さらにたとえば、『唯識三十頌』の第二十一頌の後半には、円成実性を定義して、「円成実性は、それ（依他起性）が、前の（遍計所執性）を、常に離れていること (*sadā rahitatā*) である」とある。これに対しスティラマティは、「その分別における所取・能取の有 (*grāhyagrāhaka-bhāva*) が、遍計所執性されたもの」とし、「その分別（三界の心・心所）において、現に存在しない所取・能取なるもの⁵⁾ (*grāhyagrāhakatva*) が分別されたのが、遍計所執性である」ともいって、その遍計所執性としての所取・能取なるものが、一切時に (*sarvakālam*)、全く離れていること (*atyantarahitatā*) が円成実性だと説明している⁶⁾。」（下線は引用者）

5) 日本語の「もの」は「こと」を表す場合がある、という点には、注意を要するであろう。このことについては、北野 (2015) の (註32) を参照されたい。

6) 竹村 (1995), p. 145, ll. 11–16.

竹村博士は、この引用箇所の直後の箇所で「もし、識の相分が遍計所執性だとすると、それを離れた見分のみの存在というのが、一切時につまり因位にも考えられねばならないが、それはありえないことだし、離れているものはあくまでも実体視されたものでなければならない」（枠で囲ったのは引用者）といわれている。

すなわち、『唯識三十頌』でヴァスバンドゥは、虚妄分別自身の視点から説明を進めているのである。「「実体」という言葉を使用している、虚妄分別という誤った認識作用がそれを実体であると認識しているだけであって、それが実体として存在するのではなく、むしろ、それは遍計所執性なのであるから、存在論的には全くの非存在を意味しているのである。このことは、初期唯識思想の研究者においては、初歩的な共通認識とでもいうべきことなのであるが、他の研究領域においては、虚妄分別の視点から認識の構造が説明される例というのは皆無であるといつてよいと考えられるから、その点にも、誤解が起りやすいことの原因があるといえる」であろう。

上記の引用箇所では竹村博士が言及されている TK 第21偈 cd 句についてのスティラマティの *Bhāṣya* の原文を確認してみると、それは以下のごとくなっている。

avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ / tasyeti paratantrasya pūrveṇeti
parikalpitenā tasmin grāhyagrāhakabhāvaḥ parikalpitaḥ / tathā hi
tasmin vikalpe grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti
parikalpitam ucyate / tena grāhyagrāhakeṇa para-tantrasya sadā
sarvakālaṃ atyantarahitātā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ⁷⁾ //

上記のスティラマティの *Bhāṣya* について、先にみた竹村訳の立場と同様の考え方の立場にたつて全体の和訳を作ってみると、以下のごとくになると考えられるのである。

「その円成実性は、変異せずに完成していることによって [円成実性といわれるの] である。「それに」というのは、他によるもの（依他起 [性]）に、ということである。「前のものを」というのは、構想されたもの（遍計所執）を、ということである。そこにおいて、所取と能取との存在が構想されたものである。すなわち、その分別において、全く存在していない所取・能取なるものが構想されているから構想されたもの（遍計所執）と説かれるのである。その所取と能取とを他によるもの（依他起 [性]）が、常に、あらゆる時に、全く欠いていること（畢竟遠離性）というそのことが、完成されたということを本質とするもの（円成実性）に他ならないのである。」

まず、TK 第21偈 cd 句で、先にみた MVbh と同様に「それ（依他起性）が前のもの（遍計所執性）を常に離れている（欠いている）」ことが円成実性で

7) *Trīṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 40, ll. 1–5.

ある、という円成実性の概念規定がなされているのであるが、pūrveṇa（前のもの）というのは、スティラマティによる pūrveṇeti parikalpitenā（「前のものを」というのは、構想されたもの（遍計所執）を、ということである）という説明からもわかるように、遍計所執性のことである。その遍計所執性を TK において説かれているような、認識論的な段階の三性説（唯識三性説）の思想構造に即した形で、より具体的に表現すると、grāhyagrāhaka-bhāva である、とスティラマティはいうのである。

前稿において明らかにしたように、この場合の g.g.bh. に対して「所取・能取関係」という訳語は適用できない⁸⁾。

また、次に grāhyagrāhaka-bhāvaḥ parikalpitaḥ といわれていることからみても、g.g.bh. は「構想されたもの」すなわち、遍計所執性に他ならないということが確認できるのであるが、このような遍計所執性というものは、（仮説の所依としての）顕現や迷乱とは截然と区別されるべきものである。〈存在〉系の訳語を誤訳であるとみる研究者は前者と後者とを明確に区別することができていないのではないかと考えられる。

また、ここでもう一つ、注意すべき点は、スティラマティは、最初に grāhyagrāhaka-bhāvaḥ という形を示した上で、それを次に、grāhyagrāhakatvam と言い換え、さらに、それを grāhyagrāhakeṇa と言い換えているということである。すなわち、スティラマティは、抽象名詞になっている形であっても、そうでない場合でも、同じ意味を有する言葉として使用している、ということであり、さらに、その言葉は遍計所執性を意味するものとして使用されている、ということが確認できるのである。それに対して、この部分では使用されていないが、grāhyagrāhaka-kāra という言葉は、虚妄分別の内部の〈仮説の所依〉としての顕現を意味しているから、先にみた grāhyagrāhaka-bhāva と grāhyagrāhakatva と grāhyagrāhaka は、それ（grāhyagrāhaka-kāra）を〈仮説の所依〉とした上で、「識よりも外に対象の存在性」（vijñānād

8) この「所取・能取関係」という訳語が不適切なものであるということについては、2014年7月26日の時点で、小川博士も認められたところである。

prthagarthāstitvam⁹⁾」が実体視されたもの、を意味している、ということになるのである。

1 問題の所在

筆者は、北野（2014）において、初期唯識文献の中で g.g.bh. という言葉が使用される場合には、その同じ言葉がアーヤ識を説かない認識論・論理学やインド哲学論書における初期唯識とは異なる思想的文脈の中で使用される場合のような「所取・能取関係」という訳語を、アーヤ識の対象志向性が内と外との両方向にはたらき、内と外の顕現を〈仮説の所依〉とした上で、それぞれ別個に遍計所執性（我・法）の仮説がなされるという初期唯識文献の文脈の中で使用されているところの、その g.g.bh. という言葉に対して適用することはできない、ということを明らかにした¹⁰⁾。

9) *Madhyāntavibhāṅgikā*, Yamaguchi ed., p. 17, ll. 25–26. ここでスティラマティは、「愚者たちは、識よりも外に対象の存在性を執着する」というのであるが、ここでの「愚者たち (bālāḥ)」と abhūtaparikalpa は、全く同じ意識状態を有しているのである。スティラマティは、*Triṃśikābhāṣya* においても、bahirbhūtam ivopādāya（外界存在として執着して）といっているのであるが、虚妄分別（依他起性）と、外界対象として執着されたもの（遍計所執性）とが向き合う、このような認識のあり方は、「安慧の一分説」すなわち、依他起性全体が「一分（＝自身体）」であり、それが無（遍計所執性）と主観・客観として向かい合う構造を示していることが確認できるのである。無論、視点（焦点づけ）を変えてみれば、虚妄分別の内部に〈仮説の所依〉としての顕現や迷乱も存在していることが確認できる。このような認識の構造は、上田義文のいうところの「能縁が有（依他起性）であり、所縁が無（遍計所執性）である認識」と同一構造を示している点には注意を要するであろう。このことについては、別に論じ直す必要があるようである。

10) スティラマティは、所取と能取として顕現する迷乱 (bhrānti) を依りどころとして、遍計所執性の人 (pudgala) と法 (dharma) とが構想されるということについて以下のように説明している。

grāhyagrāhakayoḥ samāropāpavādadarśanam iti vistaraḥ / grāhyagrāhakapratibhāsabhrāntir yā dharmena pudgalena ca gr̥hyate sā yadi tattvenaivāstīty abhiniveśate / evaṃ grāhyagrāhakasamāropaḥ / atha grāhyasyeva grāhakasyāpy abhāvam abhiniveśate / evaṃ grāhyagrāhakāpavādaḥ / yasya lakṣaṇasya jñānād grāhyagrāhakayoḥ samāropāpavādadarśanam na pravartate tat paratantrasvabhāve tattvalakṣaṇam samāropāpavādavarjitaṃ jñātavyam / tat punaḥ kalpitayā grāhyagrāhakātmatayā sattvaṃ tadvyavahārāśrayatvena ca sattvaṃ / evaṃ hi parijñānāt paratantra samāropāpavādadarśanam na pravartate / (*Madhyāntavibhāṅgikā*, Yamaguchi ed., p. 114, l. 20–p. 115, l. 6.)

周知のごとく、ヴァスバンドゥは、TK 第20偈で三性（遍計所執性、依他起性、円成実性）の中の遍計所執性についての概念規定をなしているのであるが、続く TK 第21偈の前半部分で依他起性についての概念規定を、その後半部分では円成実性についての概念規定をなしている。

それゆえ、われわれが唯識三性説について研究しようとする場合、TK 第20偈、第21偈によって示されるヴァスバンドゥの考え方と、それに対するスティラマティの *Bhāṣya* が、重要な意味をもつものとして位置づけられるということは、いうまでもないことなのであるが、件の g.g.bh. という言葉は、その TK 第21偈の cd 句に対するスティラマティの *Bhāṣya* において、第21偈 c 句の pūrveṇa（前のもの）すなわち遍計所執性について具体的に説明すると g.g.bh. すなわち grāhya-bhāva と grāhaka-bhāva である、という形で示されている、ということには、注意を要するであろう。なぜならば、〈仮説の所依〉としての顕現や迷乱とは異なり、それ自体が非存在であることによって〈唯識派における空〉が成立するところの〈全くの非存在〉を意味する遍計所執性は、後述するように〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、とみられるからである。

まず、その TK 第21偈をみると、それは、以下のごとくである。

「所取と能取との二つについての増益と損減との見解等 [について説明しよう]。所取と能取として顕現する迷乱 (bhrānti) が、存在 (法) と人間存在 (人) として執着されるところのそれ (所取と能取として顕現する迷乱) が、もし真実として存在するのであると執着する [のであるならば]、そのように [執着することが]、所取と能取とを増益することである。もし所取についてのように能取についてもまた、非存在であると執着する [のであるならば]、そのように [執着することが]、所取と能取とを損減することである。その相 (lakṣaṇa) を知ることによって、所取と能取との二つについての増益と損減との見解が起こらないところのものが、依他起性における真実相であり、増益と損減とを離れていると知るべきである。しかし、それは、構想された所取・能取の本質としては非存在であるが、それら (所取と能取) の言語表現の依りどころとしては、存在しているのである。なぜならば、そのように知ることによって、依他起に、増益と損減の見解が起こらないからである。」

ここで注意すべき点は、仮説の所依としての bhrānti と、遍計所執性は、截然と区別して示されている、ということである。唯識三性説を中心として研究を進めている者にとっては、それら両者の区別は当然のことなのであるが、他の領域の研究者は、仮説の所依と遍計所執性とを明確に区別できない場合が多いようである。いうまでもなく、本稿で問題としている grāhya-grāhaka-bhāva は遍計所執性に他ならない。

paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ /
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā ¹¹⁾// 21 //

「一方、依他起性は、構想作用であり、縁から生じたものである。円成実性^{〔性〕}は、それ（依他起性）が常に（sadā）前のもの（遍計所執性）を離れていること〔依他起性に遍計所執性が常に存在しないこと〕である。」

ここで依他起性（=paratantrasvabhāva=vikalpa≡vijñānapariṇāma）がそれ自体を「欠いている」とされるところの pūrveṇa（前のもの=遍計所執性=全くの非存在）が g.g.bh. に他ならないのである。

筆者は、昨年（2014年）、小川英世博士を始めとするインド哲学系の三人の高名な研究者から、この TK 第21偈 cd 句に対するスティラマティの *Bhāṣya* における g.g.bh. という言葉についての竹村牧男博士による「所取・能取の有¹²⁾」という和訳や、兵藤一夫博士による「所取・能取の実物¹³⁾」という和訳に対しての「誤訳である」という見解を、それぞれ別々な三回の機会に伺った¹⁴⁾のであるが、ここで筆者が問題とするのは、そのような〈存在〉系の訳

11) *Triṃśikārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 13–14.

この TK 第21偈 cd 句における「円成実性の概念規定」が、MV 第 I 章第1偈 c 句の *śūnyatā* についてのヴァスバンドゥの *Bhāṣya* における説明箇所と全く同じ構造を示している、という点については、最大限の注意が払われるべきであろう。すなわち、スティラマティが使用する *Triṃśikābhāṣya* における g.g.bh. という言葉と、ヴァスバンドゥが *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* において使用する g.g.bh. という言葉は、全く同じ文脈、すなわち、「円成実性とは何か」ということについて説明する文脈の中で、遍計所執性を意味する言葉として使用されているのである。さらに、そこにおいても一つ注意すべき点は、「ある場所（ダルミン）にあるもの（ダルマ）がある」というのがヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉であるが、三性説の思想的前提となっている〈空性の定型句〉は、それとは正反對の「ある場所（依他起性）にあるもの（遍計所執性）がない」という考え方を前提としており、その場合、「あるものがない」とされるところの「あるもの」とは遍計所執性であり、それ（遍計所執性）こそが（初期唯識の思想的文脈の中では）g.g.bh. に他ならないのである。言葉自体は同じでも、認識論・論理学や、インド哲学論書とは全く異なる文脈で使用されている、ということなのである。

12) 竹村（1995）, p. 145, l. 13.

13) 兵藤（2010）, p. 426, l. 23.

14) 筆者は、2014年の5月頃に、インド哲学系の高名な研究者から、当該箇所について「実は誤訳なんだ」という御言葉をいただき、また、7月26日に、小川英世博士から「誤訳

語¹⁵⁾を「誤訳である」と見做す見解が本当に正しいものであるのか、否か、ということに他ならない。

仮に、そのような見解が正しいとすれば、唯識三性説を研究の中心テーマに据えて、長年の研究の成果として、それぞれに博士論文を出版された二人の有名な仏教学者が、その思想構造について、本来、誰よりも熟知していなければならないはずの唯識三性説についての説明箇所、それ自体を誤読してしまっている、ということになるのである。

それに対して、もう一つの可能性として、初期唯識の中の唯識三性説という思想の中に、専門的な研究者以外の研究者にとっては盲点となりやすい部分¹⁶⁾があり、その部分を見落としていることによって〈存在〉系の訳語を「誤訳で

だ」という御言葉をいただき、8月の日本印度学仏教学会の時に、他のインド哲学系の有名な研究者から「誤訳だねえ」という御言葉をいただいた。しかしながら、本文中でも論じているように、当該箇所についての〈存在〉系の訳語は、唯識三性説の思想構造との関係上、〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できず、「誤訳ではない」ということになるのである。

- 15) grāhya-grāhaka-bhāva の bhāva という言葉に対して、山口益博士と野澤静證博士は、「体」と訳されており、荒牧典俊博士は、「存在」と訳されている。尚、山口・野澤訳と荒牧訳の出典については、後出（註32）、（註33）を参照されたい。
- 16) 例えば、北野（2015）において論じたように、初期唯識思想においては、アーラヤ識の存在を前提としており、アーラヤ識は、内と外との両方向に対象を顕現し（TK 第3偈 ab 句）、顕現した対象を「仮説の所依」として、その上に、それぞれ別個にそれらとは異なる能遍計（意識とマナ識）によって（内と外との両方向に）遍計所執性が増益されるのであるが、そうした場合、本来、所取・能取であったところのものの間の相対的關係性は、すでに完全に存在しなくなっているから、g.g.bh. という言葉に対して「所取・能取関係」という訳語を適用することはできなくなるのである。このことは「アーラヤ識の所縁・行相」の理論を前提とする MV 第I章第3偈で「artha, sattva, ātman, vijñapti として顕現する識が生じる」といわれる場合の、artha が器世間、sattva が執受に対応していることとの関係から考えると非常に理解しやすい。その場合の artha は（本来の）grāhya に対応し、sattva は（本来の）grāhaka に対応するのであるが、それら二つは、外的な対象志向性（外的な能遍計）としての vijñapti すなわち前六識と、内的な対象志向性（内的な能遍計）としての ātman すなわちマナ識によって、それぞれ、対象化されるため、本来の「所取・能取関係」といった相対的關係性は、そこでは、すでに完全に失われているのである。そして、上記のことは認識論・論理学やインド哲学関係の研究者にとっては一つの盲点となっていたようである。

この g.g.bh. という言葉については、認識論・論理学やインド哲学関係の研究者にとつての盲点となるとみられる問題が実はもう一つあり、それは本稿において論じているように、g.g.bh. は三性の中の遍計所執性を意味しており、唯識三性説においては、遍計所執性は全くの非存在を意味するため、それ（遍計所執性）に対して〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用することはできない、という点に他ならないのである。

ある」と考えてしまっている、という可能性が考えられる。

筆者は、2014年7月26日(土)の西日本インド学仏教学会(於：九州大学)において、小川博士から上記の問題について〈ダルマ・ダルミン構造〉を意識して考えるべきである、とのご教示をいただいていた。

しかし、その後、2015年1月10日頃まで、約半年の間、その問題について考えていたのであるが、どうも〈ダルマ・ダルミン構造〉というのは、すべての場合に適用可能な万能の法則という訳でもなく、例えば「諸行無常」といっても、無為法の虚空には適用できないように、実は、この場合は、遍計所執性(＝全くの非存在)に対応するところの grāhya-grāhaka-bhāva に対して、存在の法則としての〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用することは不可能ではないのか、と考えるに至ったのである。

このことは、当該箇所が唯識三性説についての説明箇所であるということと、密接に関係している。すなわち、唯識三性説では、あるものが「存在」を意味する言葉で表現されていても、それが遍計所執性に対応するものとして示されている場合には、(虚妄分別自身は、それを「(外界の) 存在」あるいは「事物(vastu)」であるとして構想している¹⁷⁾のであるが)その構想されたところのもの自体は、存在論的には、「全くの非存在」を表すことになるのである。

そして、この(遍計所執性は、存在論的には全くの非存在を意味する、という)ことは、初期唯識思想の中の唯識三性説においては、基本的(初歩的)な理解の一つであるため、唯識三性説を中心として研究をしていると、そのこと、すなわち、存在と非存在との意味の逆転現象が起こる、ということが全く自明のこととして感じられるようになるのである。

それゆえ、他の領域の研究者がそのこと、すなわち「存在」と「非存在」の意味の逆転現象が起こっている、という基本的な前提条件を無視して(に気づかないままに)考察を進め、論理を展開しようとしている、ということは、筆者にとっては想定外のことであり、筆者がそのことに気づいたのは、或る程度、時間が経過してからのこと(2015年1月頃)であった。

17) このことは、ヴァスバンドゥ自身が直前の TK 第20偈でいっていることである。

本稿の目的は、TK 第21偈 cd 句に対するスティラマティの *Bhāṣya* における g.g.bh. という言葉には、何故、〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用することができないのか、ということの理由を明らかにし、その場合の抽象名詞は、「属性・性質」の意味ではなく、虚妄分別によって増益された、実際には非存在の「外界対象」であるところの「[所取の] 本質・具体的事物 (vastu)¹⁸⁾」として、あるいはまた、vijñānād prthag arthastitvam として実体視されたもののことであり、さらに、抽象名詞を形成する -tva は、スティラマティによれば、「取り外し可能」なものであるということを指摘することを通して、初期唯識思想の研究者によって伝統的に示されてきた〈存在〉系の訳語を「誤訳である」と見做す考え方は、唯識三性説の思想構造に対する誤解に基づく誤った見解である、ということを示すことに他ならない。

2 〈存在の法則〉を〈全くの非存在〉に適用できるのか？

次に、全くの非存在のものとして位置づけられる遍計所執性には、どうして〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用できないのか、ということについて説明してみよう。

「机の上に本がある」というような例にしたがって考えると、机がダルミン、その上にある本がダルマであるということになるのであるが、まず、われわれが注意しておかなければならない点は、〈ダルマ・ダルミン構造〉には、大き

18) 後述するように、TK 第20偈では vastu という言葉が遍計所執性を意味するものとして使用されており、〈vastu=遍計所執性=pūrva=grāhya-grāhaka-bhāva=grāhya-grāhaka-tva=grāhya-grāhaka〉というように、等号を用いて示すことが可能である。それゆえ、抽象名詞によって表現されているのは、「属性・性質」の意味ではなく、辻直四郎博士のいわれるところの「具体的事物」の意味であるとみられるのである。初期唯識思想の研究者が「所取・能取関係」という訳語に対して違和感を感じる理由の一つは、上記の点にあるといえるであろう。すなわち、初期唯識の研究者は、「何らかの〈存在〉が構想されている」ということをテキストから離れて勝手に妄想しているわけではなく、一旦、帰納的（文献学的）にテキストの表現から得た認識のイメージをもとに、そこから演繹的に考えているために、「所取・能取関係」という訳語に違和感を感じている、ということなのである。そして、そのことが初期唯識思想以外の研究者には、全く理解されていないようであり、（初期唯識思想の研究者が）何も考えずにただ何となく「存在」系の訳語を使用している、とでも考えているようなのである。

く分けて二種類があるということであろう。一つは、ヴァイシェーシカ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉とでもいうべきものであり、他方は、ヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉とでもいうべきものである。

唯識思想においても〈ダルマ・ダルミン構造〉というものが考えられているとみた場合、それは、後者の「ヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉」に近いものであると考えられる。そして、その「ヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉」においては、ダルミンはダルマを包み込むような形で存在しているのである。

〈ダルマ・ダルミン構造〉にヴェーダーンタ型とヴァイシェーシカ型があるということについては、立川武蔵『空の思想史 原始仏教から日本近代へ』（2003年）の特に第2章「ヒンドゥー哲学と空思想」において、詳細な説明がなされている。唯識思想に近い構造を示しているとみられるヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉について、立川博士は、以下のような具体的な例を示して説明をされている。

「シャンカラの思想モデルとして、フルーツゼリーを考えてみよう。ゼリーの中に入っている小さく切られたオレンジ、ピーチ、サクランボなどの「具」は、すべてゼリーの中に閉じ込められている。ゼリーがブラフマンにあたり、オレンジなどが属性にあたる。フルーツの色や形などの現象はゼリーを通して見ることはできる。しかし、ゼリーという基体の外では存在しない。シャンカラによれば現象世界は幻（マヤー）なのである。幻 といっても現象世界が無だというわけではない。それなりの存在性は認められているのであるが、このブラフマンに付随する性質として、このようにわれわれに視覚されるのみだと考えられている¹⁹⁾。」（下線は引用者）

例えば、前稿において確認したように、スティラマティは、*Madhyāntavibhāgaṭīkā* (=MVṬ) において、虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) に対応させる

19) 立川 (2003), p. 45, ll. 5–12.

形で、abhūtaparikalpo dharmi-rūpeṇa vidyate（虚妄分別は、有法の体として存在する）というように dharmi-rūpa という言葉を使用している²⁰⁾から、スティラマティにとっては、虚妄分別がダルミンとして位置づけられるべきものに対応している、ということが確認できる。それゆえ、唯識思想においても、〈ダルマ・ダルミン構造〉が考えられている、とみることは可能であろう。そうした場合、虚妄分別が基体としてのダルミンであるならば、属性・性質としてのダルマは何か、ということが次に問題となるのであるが、それは、存在の法則としての〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の内部にあるものでなければならないことになるであろう。この場合、（仮説の所依としての）顕現や迷乱という言葉によって表現されるところのものが、ダルマに対応すると考えざるを得ないのである。

そして（仮説の所依としての）顕現や迷乱も、虚妄分別と全く別に存在するわけではなく、その一部分をなしているところのものであるといつてよいであろう²¹⁾。

20) スティラマティは、*Madhyāntavibhāṅgikā* において、以下のようにいっている。

śūnyatāyās tu sarvam abhūtaparikalpe taddharmateti kṛtvā śūnyatāyām apy abhūtaparikalpo dharmi-rūpeṇa vidyate / (*Madhyāntavibhāṅgikā*, Yamaguchi ed., p. 15, ll. 17–19.)

「しかし、空性は、実に虚妄分別において、その法性であるとされ、空性の中にもまた、虚妄分別は、有法（ダルミン）の体として（dharmi-rūpeṇa）存在するのである。」

21) 例えば、アサンガは『摂大乘論』『所知相分』の冒頭部分において「アーラヤ識を種子となし、虚妄分別に包摂される依他起の十一識」ということをいっているのであるが、その場合、十一識の内部に主観・客観の分節化の契機となるものが内在し、その「十一識」を虚妄分別が包摂しているものであるから、顕現や迷乱も、虚妄分別と全く別に存在するわけではなく、その（虚妄分別の）一部分をなしているものであるとみることは可能である。そして、このような考え方は、唯虚妄分別（abhūtaparikalpa-mātra）という点に焦点づけをして考えた場合には「識の自身体分のみが存在する」という、所謂「安慧の一分説」的な考え方とも矛盾なく両立し得る考え方であるとみることも可能なのである。むしろ問題は、それまでに使用されていなかった vijñāna-pariṇāma（識転変）という新たな認識理論を説くヴァスバンドゥの TK 以後に、その vijñāna-pariṇāma ということの解釈をめぐる、安慧や護法の間で見解の相違がみられる点にある。vijñāna-pariṇāma を古来、弥勒論書で説かれてきた認識の構造と同じように解釈しようとするとは安慧説（古説 / 古唯識）になり、『摂大乘論』における能遍計と所遍計と遍計所執性との関係性を、vijñāna-pariṇāma の理論と組み合わせた上で、道理世俗的に解釈していくと護法説のような考え方になるとみられるのである。『摂大乘論』のアサンガ説がそのまま護法説になるのではなく、そこに識転変という新たな理論が加わることによって護法的な解釈が可能となるといえるであろう。

ところが、遍計所執性については、それ自体が全く異なる存在性格を有するところのものであり、顕現や迷乱を〈仮説の所依〉とした上で、その上に〈二重に〉増益された、全く非存在のものを意味しているのである。例えば、スティラマティは、虚妄分別（=abhūtaparikalpa=vikalpa）の認識の構造について、以下のようにいっている。

tatrātmādivikalpavāsanāparipoṣād rūpādivikalpavāsanāparipoṣāc
cālayavijñānād ātmādinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate /
tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādinirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahir-
bhūtam ivopādāyaātmanyupacāro rūpādidharmopacāraś cānādikalikah
pravartate vināpi bāhyenātmanā dharmaiś ca²²⁾/

「そこにおいて、自我などの構想と、色形などの構想とが増大するから、アーヤ識から自我などの顕現と、色形などの顕現との構想が生じるのである。その自我などの顕現や色形などの顕現とを、その構想よりも、外界に存在するかのごとくに執着して、自我などの仮説と色形などの諸存在の仮説とが、無始時以来、外界の自我も諸存在も存在しないにもかかわらず、生じているのである。」

ここで注意すべき点は、まず「自我などの顕現」と「色形などの顕現」とが内と外との二方向に示され、それら二つを依りどころ（仮説の所依）とした上で、「自我などの仮説」と「色形などの仮説」とが①二方向に、②二重写しになされる、という二段階の手順を踏んで、認識の構造が示されている、ということに他ならない。

上記の Tbh のよく知られた一節からも、それを少し注意深く読めば、前稿において論じた「アーヤ識の対象志向性が内と外との両方向にはたらき、内と外とに顕現したものを〈仮説の所依〉として、それぞれ別個な能遍計によっ

22) *Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 16, ll. 2–7.

て遍計所執性の増益（＝実体視）がなされる」ということも読み取ることができるのである。

引用部分の中の枠で囲んだ箇所をみるとわかるように、虚妄分別自身は、〈対象〉を識よりも外に (bahirbhūtam iva) あるとして〈実体視〉しているのである。

よく知られているように、依他起性は、幻（マーヤー）に例えられるのであるが、それは、スティラマティによれば、dravya (-sat) であり、ある種の存在性を有するものとして位置づけられている。それに対して、grāhya-grāhaka-bhāva という言葉によって示される遍計所執性は「全くの非存在」に位置づけられるものである。そして、仮説の所依としての依他起性と、それよりも外に実体視される遍計所執性とを混同してしまい〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用しようとする、ということは、初期唯識思想の唯識三性説において〈存在〉と〈非存在〉の意味の逆転現象が起こる、という意味における唯識三性説の基本的思想構造がよくわかっていない、ということの意味しているのである。

そうした場合、識転変 (vijñānapariṇāma) の全体がダルミンであり、その中にある顕現や迷乱がダルマ（仮説の所依）であるということになるが、〈仮説の所依〉としての顕現や迷乱とは全く異なるものである遍計所執性というものは、虚妄分別の構想作用によって、識転変それ自体よりも離れた外部の空間に「ある」と執着されている (bahirbhūtam ivopādāya) ところの「事物 (vastu)」であり、それ自体は、実際には全くの非存在にすぎないもの（蛇＝遍計所執性＝vastu）に他ならないのである。その意味で、唯識三性説について考える場合には、インド哲学でよく使用される〈粘土と壺〉の比喻のような考え方だけでは説明しきれない部分がでてくるといえるであろう。

3 〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇²³⁾〉との違いについて

次に、〈ダルマ・ダルミン構造〉について説明する場合によく使用される

23) 通常「蛇・縄・麻の喩え」といわれるようであるが、ここでは、「粘土と壺」との比較における対応関係を明確に示すため、順序を入れ換えて、「麻・縄・蛇」の順にしている。

〈粘土と壺〉の喩えと、唯識三性説的な思想的コンテクストに沿った喩えとしての〈麻・縄・蛇〉の喩え²⁴⁾とを比較して考えてみよう。

例えば、立川武蔵博士は、〈ダルマ・ダルミン構造〉について、以下のよう

「ある基体 (y) にあるもの (x) が存すると考えられる場合、x をダルマ (dharma 法) とよび、その基体 y をダルミン (dharmin 有法) と呼ぶ。

「法」という語にはさまざまな意味がある。掟という意味もあり、義務、正義でもあり、教え、さらにはあらゆるもの、存在をも意味する。一方、哲学的な論議においてダルミン (有法) と対になった場合には、ダルマがそこで存在する基体を意味する²⁵⁾。」

よく使用される〈粘土と壺〉の喩えとの関係で考えた場合、粘土が基体としてのダルミン、壺がダルマに対応することはいうまでもないことであるが、それら二つ、すなわち粘土と壺は、何れも存在の範疇の内部にあるものであるという点には注意を要するであろう。

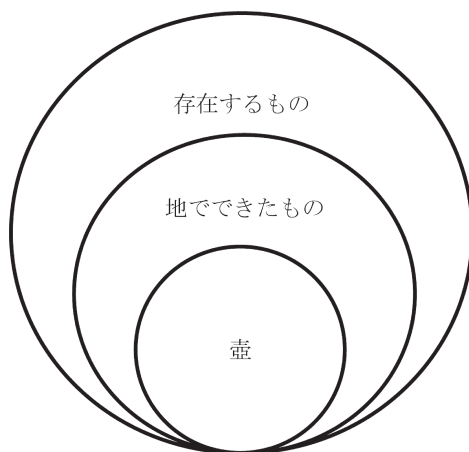
24) mun khung na sbrul du snang ba'i thag pa bzhin du 'jug ste / dper na med pa'i phyir thag pa la sbrul ni nor ba ste / de'i don rtogs pa rnam ni med pa la sbrul gyi blo ldog cing / thag pa'i blor gnas so // de yang rnam pa phra mor bya na nor ba ste / kha dog dang / dri dang / ro dang / reg bya'i mtshan nyid yin pa'i phyir ro // de la ji ltar kha dog la sogs pa'i blo la brten te / thag pa'i blo yang bzlog par bya ba de bzhin du yongs su grub pa'i ngo bo nyid kyi blo la brten te / yi ge dang don rnam pa drug snang ba'i yid kyi rtog pa de dag la / sbrul gyi blo bzhin du rnam pa drug la yang dag pa'i don bsal na / rnam par rig pa tsam gyi blo yang rnam par gzhiig par bya ba yin no // (長尾雅人『摂大乘論』III. 8B, D. ed., No. 4048, Ri, 24b4-6, P. ed., No. 5549, Li, 28a7-28b2.)

「暗いところで、蛇として顕現する縄のようなものであって、例えば、縄に蛇は存在しないから迷妄である。その認識の対象に通暁した人々は、存在しないのに蛇であるとする知覚を止滅させて、縄の知覚に立つのである。しかし、それもまた、微細な形としては、迷妄である。〔微細な形としては〕色彩と香りと味と所触の相であるからである。そこにおいて、これらの色彩などの知覚が依りどころとなって、縄の知覚もまた、止滅されるのと同様に、円成実性の知覚が根拠となって、六種の文字や対象の顕現の意言において蛇の知覚と同様に、六種において実在の意味が除かれたときに、ただ現象識のみ（唯識）という知覚もまた滅除されるのである。」

25) 立川 (2003), p. 38, ll. 3-7.

しかしながら、その粘土と壺を、唯識三性説の比喩として使用される〈麻・縄・蛇〉に対応させてみると、粘土が麻、壺が縄に対応するのはいうまでもないことであるが、余った蛇の位置づけが問題となる。そして、遍計所執性であるところの蛇は、唯識三性説において、存在性格的には、〈全くの非存在〉であるということになるから、存在の法則としての〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、と考えられるのである。すなわち、「或る場所に或るものがある」のがヴェーダーンタ型の〈ダルマ・ダルミン構造〉であるが、それに対して、唯識三性説の思想的前提となっている〈空性の定型句〉は「或る場所に或るものがない」という、〈ダルマ・ダルミン構造〉とは正反対の形を示しており、その場合に「ない」とされるものが遍計所執性としての g.g.bh. に他ならないのである。

遍計所執性（存在しないもの＝grāhya-grāhaka-bhāva）



上記の図²⁶⁾は、立川武蔵博士が作られた図を引用させていただいたものであるが、その図の上の方の「遍計所執性（存在しないもの＝grāhya-grāhaka-

26) 立川 (1992), p. 93.

bhāva)」という言葉は、筆者が付加したものである。この図をみると、〈ダルマ・ダルミン構造〉というものは、存在の法則であり、「遍計所執性」は、そのような存在の範疇の外にあるものであるということが一目瞭然である。〈ダルマ・ダルミン構造〉が適用できるのは、外側の最も大きい円の内部のみであるということになる。

それゆえ、全くの非存在にすぎない遍計所執性 (=grāhya-grāhaka-bhāva) に〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用しようとすることは、〈諸行無常〉を、無為法の虚空に適用することと同様の一種の範疇錯誤 (カテゴリー・エラー) ともいうべきものである、ということになるのである。

もう一つ重要な点は、上記の図を通して唯識三性説について説明すると、外側の最も大きい円までが依他起性の領域であって、〈唯識無境〉であるから、その外側には何も存在しないのであるが、虚妄分別 (=円の全体) 自体は、遍計所執性であるところの対象、すなわち grāhya-bhāva と grāhaka-bhāva をその円よりも外側に (bahirbhūtam iva / vijñānāt prthag arthāstitvam abhiniveśanti)、仮説の所依としての (最も外側の円、すなわち存在の領域の内部にある) 顕現や迷乱よりも、強固な存在性を有するものとして〈実体視〉している、ということである。

唯識三性説と表裏一体の関係にある〈空性の定型句〉とそれとは異なる構造を示していると思われる〈ダルマ・ダルミン構造〉とを比較してみた場合、前者が「或る場所に或るものがない」という構造を示しているのに対して、後者は「或る場所 (ダルミン) に或るもの (ダルマ) がある」という、謂わば、正反対の構造を示していることが確認できるという点に注意すべきであろう。そして、「或るものがない」といわれる場合の「或るもの」とは、いうまでもなく遍計所執性であり、その遍計所執性をスティラマティは grāhya-grāhaka-bhāva という言葉で表現しているのである。

4 その場合の抽象名詞は「属性・性質」でなければ何を意味しているのか？

以上の考察によって、三性の中の遍計所執性に対応する g.g.bh. は、〈ダル

マ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、ということが明らかになったといえるであろう。

次に問題となるのは、スティラマティが Tbh において g.g.bh. という言葉を使用した直後で使っている grāhya-grāhaka-tva (=g.g.tva) という言葉は何を意味しているのか、ということである。

〈存在〉系の訳語を「誤訳である」とみる研究者は、g.g.bh. が〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の中にある、ということを前提とした上で、その g.g.bh. と同義であるとみられる形で示されている g.g.tva という抽象名詞を「属性・性質」の意味であると解釈し、その解釈が正しいものであるということを前提とした上で、「属性・性質」を意味するものに対して、「存在」系の訳語をあてはめて訳しているという意味において、従来、初期唯識の研究者によって使用されてきた〈存在〉系の訳語は「誤訳である」と断定するに至ったのであるが、そのような考え方は、唯識三性説の思想構造に対する無理解に起因するものであるということは、先に触れた通りである。

そうした場合、そこでスティラマティが使用している g.g.tva という言葉は、その言葉が「属性・性質」を意味しているのではないとすれば、それは、一体、何を意味していることになるのであろうか？

前稿においても触れたことなのであるが、重要なことであるので、ここで再確認しておく、辻直四郎博士は、抽象名詞を作る -tā, -tva という接尾辞の意味するところについて、次のように説明されている。

「-tā f., -tva n. 名詞・形容詞に添えられて広範囲に抽象名詞を作る重要な接尾辞で、性質・本質・観念・機能・論理的関係等を表し、時には集合体または具体的事物にも及ぶ²⁷⁾」(下線は引用者)

まず、唯識三性説における認識の構造について再確認しておく、アーラヤ識の対象志向性は、内と外とに二様に（二方向に）はたらき、内と外とに顕現

27) 辻 (1974), p. 219, ll. 17–19.

したもの（顕現・迷乱）を〈仮説の所依〉とした上で、それぞれ別個に遍計所執性としての対象（全くの非存在）が（仮説の所依と、その外側に増益された遍計所執性という意味で）二重（写し）に構想（実体視）されることになるのである。

説明をわかり易くするために、内から外への対象志向性に限定して説明すると、虚妄分別における構想作用は、われわれが模写説的世界観に基いて、眼前の対象を、「唯識の所現」ではなく、そこ（外界）に「ある（存在する）」とみるのと同様の認識である。すなわち、（実には非存在の）対象を「ある」と認識しているのである。それゆえ、机や本という「所取」を認識するということは、（実際には存在しない）机の「本質」あるいは「（具体的事物としての）存在」をそこに増益しているということに他ならない（yad yad vastu vikalpyate）。

そして、外界対象として執着（bahirbhūtam ivopādāya）されているところの机の「本質」や「（具体的事物としての）存在」は、全くの非存在であるところの遍計所執性に他ならない、ということが唯識三性説の基本的な考え方である、といえるのである。すなわち、虚妄分別自身の視点からみてどうなのかということを問題としているのである。

例えば、ヴァスバンドゥは、件の TK 第21偈の直前の TK 第20偈において、唯識三性説の段階における遍計所執性の概念規定を行っているのであるが、そこでヴァスバンドゥは、以下のように「事物（vastu）が構想される」といつている。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate²⁸⁾ // 20 //

28) *Triṃśikārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 11–12.

TK 第20偈についてのスティラマティによる説明は以下のごとくである。

yadī vijñaptimātram evedaṃ katham na sūtravirodhaḥ / sūtreṣu hi trayaḥ svabhāvā uktāḥ parikalpitaḥ paratantraḥ pariṣpannaś ca / nāsti virodhaḥ / vijñaptimātra eva satī svabhāvatra yavyavasthānāt / katham ity ata āha /
yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate // 20 //
ādhyātmikābhāvavikalpyavastubhedena vikalpyānām ānantaṃ pradarśayann āha /

「いかなる構想作用によって、いかなる事物が構想されたとしても、それは、構想された自性（遍計所執性）に他ならない。それは、存在しないのである。」

ここで、ヴァスバンドゥが遍計所執性について説明するときに、vastu という言葉を使用している、ということには、注意すべきであろう。この場合の vastu は、「菩薩地・真実義品」の依他起性を意味する vastu とは、全く異なるものである²⁹⁾。すなわち、ここでの vastu（事物）は、構想作用によって（外界

yena yena vikalpeneti / yad yad vastu parikalpyate / ādhyātmikaṃ bāhyaṃ vāntaśo yāvad buddhadharmā api / parikalpita evāsau svabhāva iti / atra kāraṇam āha / na sa vidyate iti / yad vastu vikalpaviśayas tad yasmāt sattābhāvān na vidyate / tasmāt tad vastu parikalpitasvabhāvam eva / na hetupratyayapratipadyasvabhāvaṃ / (*Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 39, ll. 4–15.)

「もし、この（すべてのもの）がただ識別作用のみであるとすると、どうして經典と矛盾しないのか。なぜならば、諸經典の中には、遍計所執と依他起と円成実との三つの自性が説かれているからである。〔經典と〕矛盾することはないのである。ただ識別作用のみであるときにこそ、三つの自性が確立されるからである。どのようにか、そこで、〔偈文において以下のように〕いうのである。

どのような分別によってどのような事物が分別されるにしても、それは構想された自性（遍計所執性）に他ならない。それ（構想の対象）は存在しないのである。（第20偈）内と外との構想される事物が種々であることによって、構想されるものは無限であることを説明するために「どのような構想（分別）によって」というのである。「どのような事物が構想（分別）されても」とは、内の、あるいは外の、ないしは仏法までもが（構想されても）ということである。「それは構想された（遍計所執）自性にすぎない」ということである。この点についての理由を「それは存在しないのである」というのである。どのような事物であっても、構想の対象であるものは、存在性がないのであるから存在しないのである。それゆえに、それは遍計所執性の事物にすぎない。因と縁によって条件づけられて（生じて）いる自性ではないのである。」

- 29) 筆者は、2015年7月に開催された西日本インド学仏教学会（於：広島大学）において発表をさせていただいたさいに、野村正次郎氏から「vastu という言葉は『菩薩地・真実義品』では依他起性を意味しているが、～」という質問を受けたのであるが、そのことに対する筆者の印象としては（率直に言って）「その程度のこともわかっていないのか」というものであった。確かに「菩薩地・真実義品」においては、vastu（依他起性／円成実性）が「仮説の所依」を意味しており、それに対して言葉による概念化がなされる、という構造を示している。しかし、『大乘莊嚴經論』、『中辺分別論』以降の段階においては、三性説は唯識説と結合し、虚妄分別（依他起性）を中心とした新たな構造に変化しているから、当然、ここで問題としている『唯識三十頌』の段階では、「仮説の所依」は、依他起性としての識の内部以外には、存在し得ないのである。そして、ヴァスバンドゥもステイラマティも、この場合の vastu という言葉を、虚妄分別の対象志向性によって、識よりも外に（bahirbhūtam iva）構想されたもの、すなわち、遍計所執性を意味する言葉として使用しているのである。しかし、存在論的には、〈唯識無境〉であるから、識よりも

に存在すると) 構想されたところの全くの非存在の事物を意味しており、それは、〈遍計所執性=vsatu=pūrva(前のもの)=grāhya-grāhaka-bhāva=grāhya-grāhaka-tva=grāhya-grāhaka〉というように等号によって示すことが可能である。それゆえ、この場合の-tva という抽象名詞を作る接辞によって表現されているところのものは、先にみた辻直四郎博士の示される用例の中の「本質、具体的事物」に他ならないといえるであろう。

ここでは、先にも触れたように、ダルミンに対するダルマ(属性・性質)の意味で抽象名詞が使用されているわけではなく、顕現や迷乱にすぎないもの(=仮説の所依)に対して、外界対象(所取)の本質を有する具体的事物が虚妄分別それ自体によって顕現や迷乱よりも強固な存在性を有するものとして、それよりも外に構想されているが、実は、それ(vastu)は全くの非存在にすぎないものである、ということがいわれているのである。

また、前稿において兵藤説について検討する箇所でも触れたように、ステイ

外には、何も存在しない、ということになるのである。この段階において、遍計所執性という言葉の意味には、①言葉による概念化の対象であるから非存在であるという意味以外に、②(唯識無境を前提とした上で)外界対象(外界存在)として増益されたものであるから非存在であるという意味が加わっているということには、注意を要するであろう。

例えば、兵藤一夫博士も TK 第20偈における vastu について、次のような見解を示している。

「また、分別されるものは「事物(vastu)」とされているが、これは『解深密経』や『瑜伽論』『撰決択分』において見られる依他起性の「言説の所依となった事物」とは異なるであろう。」(兵藤(2010), p. 426, ll. 18-20.)

そして、上記のようなことは、初期唯識の唯識三性説の研究者にとっては、初歩的な認識の一つであるといつてよいことなのである。それゆえ筆者は、野村氏のような研究者が、そのような初歩的な認識すら持ち合わせていないということに驚いたということである。しかし、野村氏は初期唯識の唯識三性説の専門的な研究者ではなく、西蔵仏教の研究者なのであるから、そのように少し踏み込んだ細部の問題についての正しい認識を持ち合わせていなくても特に問題はないのかもしれない。同様に、小川英世博士も、サンスクリット文学史の高名な研究者ではあるが、初期唯識の唯識三性説の専門的な研究者ではないのであるから、少し踏み込んだ問題に入った場合に、正確な理解を持ち合わせていなくても、全く問題はないといえるのかもしれない。しかし、学会の場で「竹村訳も兵藤訳も誤訳なんだ。どうしてそれに乗っかるんだ。広島大学の授業でそのような訳し方をしていれば、どうしてそんなおかしい訳し方をするんだといわれるような訳なんだ」とまで断言すれば、それが、他の研究者に与える影響も小さなものではないと考えられるのである。そのような広島大学で博士論文を完成させた三穂野英彦氏が「所取と能取の関係」という訳語を『中辺分別論』第I章第1偈に対するヴァスバンドウの *Bhāṣya* における g.g.bh. という言葉に対して適用し、さらに「所取と能取の関係」という言葉を論文の中で何度も使用し、

ラマティは、ヴァスバンドゥが MV 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* の中で使用している grāhyagrāhakabhāva という言葉について、-bhāva を svabhāva という言葉に置き換える形で説明しており、それは、兵藤説の有力な根拠の一つである。

筆者は、下記に（前稿に続いて）再掲する引用箇所の中でスティラマティが bhāva を svabhāva に言い換えているということを、この場合の -bhāva が -tva に置き換え可能であるということ意識した上で、その場合のスティラマティによる bhāva から svabhāva への言い換えは、-tva を辻直四郎博士のいわゆる「本質」の意味で解釈することの有力な根拠ともなるのではないかと考えている。

grāhyagrāhakabhāvena rahitatā viviktatā hy abhūtaparikalpasya śūnyatā /
na tv abhūtaparikalpo 'py abhāvaḥ / yathā śūnyā rajjuḥ sarpasvabhāvena
tatsvabhāvatvāt sarvakālaṃ śūnyā na tu rajjuḥ svabhāvena³⁰⁾ /

「所取・能取〔として構想（実体視）されたもの〕の実体を欠いていること（離性）は、虚妄分別の空性であるが、虚妄分別もまた存在しないということではないのである。例えば、縄は、蛇の自性としては空である。それ（蛇）の自性はないからである。あらゆる時に、〔蛇の自性を〕欠いている（空である）が、縄の自性としては〔空〕ではないのである。」

その考え方を軸に博士論文全体の論理を展開している、ということも、認識論・論理学研究に偏った広島大学において初期唯識思想を研究することの弊害を物語っているように思われるのである。

30) *Madhyāntavibhāṅgāṭikā*, Yamaguchi ed., p. 14, ll. 4–7.

この箇所、スティラマティは、grāhyagrāhakabhāvena の -bhāva を、svabhāva に置き換える形で説明している。この場合、grāya-grāhaka-bhāva が遍計所執性を意味する言葉であるということ意識してみた場合、grāhyagrāhaka の部分に「縄（＝依他起性）と蛇（＝遍計所執性）の喩え」における〈蛇 (sarpa)〉を対応させているスティラマティの説明の仕方は、「或る場所に或るものがない」という〈空性の定型句〉と表裏一体の関係にある三性説の思想構造からみて、非常に説得力のある説明であるといえるであろう。

先にみた辻直四郎博士の説明によれば、抽象名詞の意味するところのものとして「本質」の意味があるということが確認できるのであるが、スティラマティが svabhāva に置き換え可能であると見做していることから考えると、その場合の-tva もまた「本質」の意味で使用されているとみるのが妥当であろう。

さらに、スティラマティの bahirbhūtam ivopādāya 等の説明をも視野に入れてみた場合、外界対象としての本質（＝外界対象として存在すること）が顕現や迷乱を「仮説の所依」とした上で、それらよりも強固な外界における存在在性という本質をもったものとして実体³¹⁾視されているが、その実体視されたものは全くの非存在にすぎない、ということがいわれていると考えざるを得ないのである。

上記のように考えた場合、抽象名詞の形に言い換えられているからといって、伝統的に初期唯識思想の研究者によって示されてきた「存在」系の訳語、すなわち、「体」³²⁾（山口、野澤訳）、「存在」³³⁾（荒牧訳）、「有（竹村訳）」、「実物

31) 例えば、瓜生津隆真博士は、瓜生津（1985）の222頁で、次のようにいわれている。

「戯論（prapañca）とは、われわれが日常ものを対象的に見ていて、そこにさまざまな思惟判断を行っているが、その思惟において用いられることばであり概念のことであって、このことばあるいは概念は、当然のことながら、その対象がそれ自体として（実体として）存在しているという考えを生むものである。」（下線は引用者）（瓜生津（1985），p. 222，ll. 3-5.）

もともと、遍計所執性には、言葉によって概念化されたもの、という意味があるが、ここで瓜生津博士が説明されている prapañca は、言葉による概念化という意味において、prajñapti や upacāra に近い意味を有しているといつてよいであろう。瓜生津博士が「実体として」といわれているのと同様に、唯識三性説における遍計所執性もまた、言葉によって概念化され、実体視されたものであり、さらに、虚妄分別自体は、それを識の顕現よりも外に存在するとみている（vijñānāt prthag arthāstitvam abhiniveśanti）のである。

また、横井滋子氏は、横井（2015）の「結論」部分において「『菩薩地』の「有」の定義の記述によれば、プラパンチャを生じさせる根本である実体視のおこる原因は、人間が諸法を認識する際、慣習的に名称によって認識し、その名称による共通理解によって、諸法に「有」を想定（実体視）してしまうことである」（下線は引用者）といわれている。そして、その「想定（実体視）」されたものが遍計所執性に他ならないのであるが、g.g.bh. は初期唯識論書において遍計所執性を意味する言葉として使用されているから、それは「実体視」されたものに他ならない。本文中で後述するように、遍計所執（parikalpita-）性（svabhāva）には、もともと「～視されたもの（～として構想されたもの）」という意味があるから、遍計所執性に対応するものを「実体」と訳しても、何ら問題はなく、むしろ、「実体」と訳すべき思想的必然性がある、と考えられるのである。

32) 山口益・野澤静證（1953），p. 363，l. 13. 特に、この「体」という山口・野澤訳は、抽象名詞がこの場合、「具体的事物」を意味しているということを視野に入れて考えた場合

（兵藤訳）」を「誤訳である」とする考え方は、唯識三性説の基本的思想構造についての、認識論・論理学やインド哲学系の研究者による無理解に基づく無理な考え方であるといえるであろう。

要するに、「全くの非存在のもの」を虚妄分別が「実体視」しているのであるから、その場合の「実体」に対応する言葉を「存在」系の訳語で訳すこと自体には、全く問題はないのである。

5 遍計所執性の意味の変化について

次に、遍計所執性の意味の変化の問題との関連について検討してみよう。

周知のごとく、三性説は、当初、「菩薩地・真実義品」においてみられるような vastu を「仮説の所依」として言葉による概念化がなされるという存在論的な形で示され、それが MV や、*Mahāyānasūtrālaṃkāra* (=MSA=『大乘莊嚴經論』)の段階以降、唯識説と結合することによって構造的に変化し³⁴⁾、依他起性を意味する *abhūtaparikalpa* を中心として説明される唯識三性説となっている。

その場合、「仮説の所依」に対応するものの位置づけが、認識論的な段階では、識あるいは虚妄分別の内部に、内在化される形へと大きく変化している、ということ³⁵⁾を意識しておくことは重要なことであるといえるであろう。この

には、「具体的」すなわち「体」を「具」えたものが構想されている、という意味において非常によい訳語であるといえるのではないだろうか。

33) 荒牧 (1976), p.163, l. 1.

34) 三性説の構造的変化の問題については、池田 (1996)、北野 (1999) を参照されたい。

35) このような「菩薩地・真実義品」における vastu を中心とした存在論的な段階の三性説から *abhūtaparikalpa* を中心とした唯識三性説への移行における「仮説の所依」となるものの位置づけの変化は、西洋哲学史における〈基体〉の位置づけの変化と、ほとんど全く一致しているといっても過言ではない類似した変容過程を示しているのである。例えば、木田元氏は、次のようにいわれている。

「ところで、ここでの人間理性のように、それ自身の存在に自己確実性をそなえ、したがって他の何ものによってもその存在を基礎づけなくても必要はなく、しかもみずからの存在のこの確実性によって他のすべての存在物の存在を基礎づけるところの一種特有な存在者——われわれが「形而上学的」ないし「超越論的」原理と呼んできたもの——を、アリストテレスは「基体 (ヒポケイメノン) (*hypokeimenon*)」と呼んでいました。字義どお

段階では、虚妄分別の内部の顕現、あるいは迷乱が「仮説の所依」に対応し、それを対象的な「仮説の所依」とした上で、その上に、あるいは、その外側に (bahirbhūtam iva) 遍計所執性が増益されるのである。

例えば、五蘊を「仮説の所依」としてアートマンを増益する、という場合、増益されたアートマン自体は、全くの非存在であるが、①当初の存在論的な段階の三性説における「言葉による概念化の結果として実体視されてはいるが実際には非存在のもの」を意味していたところのものが、三性説と唯識説との結合以降の段階では、②「外界対象として実体視されているが、唯識無境であるから非存在のもの」というように、何れも非存在の遍計所執性を意味するものであるという意味において、それら二つが重なりあう形で説明されることになったという点には注意を要するであろう。

この場合、後者においては、外界存在に対する対象志向性がはたらいっている、すなわち、虚妄分別自身は〈唯識無境〉を悟っていないのであるから「外界存在」が識によって構想（実体視）されているが、その構想（実体視）されているものは、（存在論的には）全くの非存在にすぎない、という認識の構造を示しているのである。

ここで「菩薩地・真実義品」における「仮説の所依」についての説明箇所を確認しておくと、それは、以下のようになっている。

りには、「下に一横たわるもの（ヒポ・ケイメノン）」という意味のこの言葉は、ラテン語でも、「下に一投げ出されてあるもの（スブ・イェクトゥム）(subjectum)」という同じつくりの言葉に写されました。かくて、いまや人間理性がいつさいの存在者の存在を基礎づける「基体（スブイェクトゥム）」になったわけですが、その基礎づけがほかならぬ人間理性の認識の働きによってなされることから、この subjectum という言葉は、その後の近代哲学の展開のなかで、認識の「主観（スブイェクトゥム）」という意味にその意味を転じます。つまり、人間理性は認識「主観」というかたちで「基体」の役割を果たすわけであり、この「超越論的」な理性「主観」の「客観」（認識の対象）となりうるものだけが存在者と認められ、世界の構成成分たりうるというわけです。」（下線は引用者）（木田（2000），p. 149，II. 2-15.）

上記の木田元氏による西洋哲学史における「基体」となるものの位置づけの変化についての説明箇所を、瑜伽行派における〈仮説の所依（＝基体）〉の位置づけの変化と比較してみると、いずれも、外界存在的なものから、認識の内部へと「基体」となるものの位置づけが変化していることが確認できるのである。

kiṃ punas tatra rūpādisaṃjñake vastuṇy avaśiṣṭaṃ yad uta tad eva
rūpaṃ ity evamādirajñaptivādāśrayaḥ³⁶⁾ //

「またその場合、「色」などの名称をもつ事物において残ったもの（余れるもの）は何かというと、すなわち「それこそが色である」などというような仮説の語の依りどころ（仮説の所依）である。」

「菩薩地・真実義品」における「仮説の所依」は、いうまでもなく vastu（円成実性／依他起性）であるが、例えばヴァスバンドゥが MVbh において、abhūtaparikalpa-mātra³⁷⁾という言葉を使用していることからわかるように、唯識説と結合した段階以降は、識、あるいは虚妄分別以外には、依他起性すなわち「仮説の所依」になり得るものは存在せず、なおかつ、その虚妄分別自体が、それ（虚妄分別）よりも外側に、「外界対象」が〈ある〉と構想する構想作用でもあるのであるから、遍計所執性は、「言葉による概念化によって実体視されたもの」という意味に加えて、「外界対象としての存在性を実体視されたもの」という意味を有することになるのである。

このように、遍計所執性は、当初、言葉による概念化によって実体視されたもの、という意味であったのであるが、その後、三性説と唯識説との結合の後に、外界対象として、（識より外に（bahirbhūtaṃ iva）外界対象としての存在性が）実体視されたもの、という意味に変化しており、それこそが g.g.bh. に他ならないのである。

また、スティラマティは、「四識の顕現」を説くことで知られている MV 第 I 章 3 偈の後半部分について説明して、「識より外に実体視する」ということについて、以下のようにいっている。

nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat //

36) 高橋 (2005), p. 101, l. 12–p. 102, l. 2, *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., p. 47, ll. 23–25, Dutt. ed., p. 32, ll. 17–18.

37) *Madhayāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 19, l. 15.

iti / dvayābhāvakāraṇam / tatrārthasattvapratibhāsam ālayavijñānaṃ
sasamprayogam / tac ca vipākātvād avyākṛtam eva / ātmaprati-
bhāsam kliṣṭaṃ manaḥ sasamprayogam / tac ca nivṛtāvyākṛtaṃ /
kleśasamprayuktatvād uktam / vijñaptipratibhāsam kuśalākuśalāvyākṛtaṃ
sasaṃ prayogaṃ cakṣurvijñānādiṣaṭakam / etāny arthasattvātma-
vijñaptipratibhāsāny aṣṭau vijñānāni sasamprayogaṇi samudayasatya-
samgrhitāt saha-kāripratyayāpekṣād ālayavijñānād yathāsaṃbhavaṃ
pañcagatiṣu prabhavanti / kaś cit kuśalākuśalāvyākṛtadharmavāsanāpari-
ṇāmaviśeṣo 'sty ālayavijñānasya / yadādhipratyena parasparabhinnāb-
hāsaṃ vijñānaṃ prajāyate / katham asaty arthādaṃ vijñānaṃ tad-
ābhāsaṃ utpadyate / na hi puruṣe 'sati sthāṇaḥ puruṣābhāso bhavatīti /
naiṣa doṣaḥ / arthādyābhāsaṃ hi vijñānaṃ bālā vijñānāt prthag arthā-
sthitvaṃ abhiniveśanti taimirikasya keṣoṇḍukādīva / tasmāt tadabhinive-
śatyājanārtham ucyate / vijñānam evedam arthādyābhāsaṃ utpad-
yate / taimirikāṇāṃ iva keṣoṇḍukādyābhāsaṃ vināpy artha-
sattvādineti / evaṃ cāṣṭavijñānavastukaḥ paratantro 'bhūtaparikalpa
ity uktam bhavati³⁸⁾ /

「それ（識）の対象〔すなわち四種の顕現〕は〔顕現しているように
は〕存在しないのである。それ（対象）が存在しないから、それ
（識）もまた存在していないのである。

というのは、二つのものは存在しないということの理由である。そこにお
いて、対象と有情として顕現するアーヤ識は相応〔する心所〕とともに
あるのである。そしてそれは異熟であるから無記である。自我としての顕
現は相応〔する心所〕とともにある汚染されたマナスである。そしてそれ
は有覆無記である。煩惱と相応するから説かれたのである。識別作用とし
ての顕現は相応〔する心所〕とともにある眼などの六識であり、善・悪・

38) *Madhyāntavibhāṅgikā*, Yamaguchi ed., p. 17, l. 12–p. 18, l. 4.

無記 [に通じるもの] である。相応 [の心所] とともにあり、対象・有情・自我・識別作用として顕現するこれら八つの識は、集諦に包摂されるものであるから、助力縁によるアーラヤ識からそれぞれ五趣の中に生じるのである。アーラヤ識には、善・悪・無記の諸存在の習気の特異な転変があり、その力 (ādhipatya) によって相互に異なった顕現としての識が起こるのである。「対象などが存在しないときに、どのようにしてそれら (対象など) として顕現する識が起こるのか。なぜならば、人が存在しないときに、[外界に存在する] 杭が人として顕現するということではないからである」ということ (すなわち、杭などの何らかの外界の対象を見誤るということではなく、そのような外界対象の存在性を否定してもなお、対象としての顕現があるというのは過失ではないのか、ということ) は、過失ではないのである。なぜならば、対象などとして顕現する識を愚者たちは、眼病者にとっての毛髪網 (keśaṇḍuka) などのごとくに、識より外に (prthak) 存在する対象であると (識よりも外の対象の存在性を) 執着するからである。それゆえに、その執着を捨てさせるために「この識こそが対象などの顕現として起こるのである。眼病者たちに毛髪網 (keśaṇḍuka) などの顕現があるように、対象や有情など [の实在] はなくても [対象や有情などとしての顕現はあるのである]」といわれるのである。以上のごとくにして八識を本質とする依他起性は虚妄分別であると説かれたのである。」

スティラマティは、「識より外に (prthak) 存在する対象であると (識よりも外の対象の存在性を) 執着するからである」といっている。虚妄分別 (abhūtaparikalpa) の認識は、われわれの日常的な意識状態と同じものであり、この場合の愚者たち (bālāḥ) と全く同じ意識状態を意味している。スティラマティに従えば、「仮説の所依」としての顕現や迷乱は識の内部にしか存在し得ないのに対して、遍計所執性は「識より外に実体視」されたものであることになるのである。

ここで筆者が着目している「なぜならば、対象などとして顕現する識を愚者

たちは、眼病者にとっての毛髪の網 (keṣoṇḍuka) などのごとくに、識より外に (pr̥thak) 存在する対象であると (識よりも外の対象の存在性を) 執着するからである (arthādyābhāsaṃ hi vijñānaṃ bālā vijñānāt pr̥thag arthāstītvam abhiniveśanti taimirikasya keṣoṇḍukādivat)」という箇所は、山口益博士による還元梵語であるが、スティラマティは、これとほぼ同様の表現を TK 第19偈に対する *Bhāṣya* において、次のように示している。

tatra vijñānāt pr̥thag eva svasaṃtānādhyāsitam grāhyam astīty
adhyavasāyo grāhyagrāhaḥ³⁹⁾ /

「その中で、所取についての執着とは、自らの相続に住する所取を、識とは全く別に [外界の対象として] 存在すると考えることである。」

「これ (円成実性) が見られないときには、それ (依他起性) は見られない (nādr̥ṣṭe 'smin sa dr̥ṣyate⁴⁰⁾)」という TK 第22偈の一節からもわかるように、虚妄分別自体には、遍計所執性しか見えていない。すなわち、説明の便宜上、〈仮説の所依〉の存在を措定した形での説明がなされていても、虚妄分別によって実際に見えているのは、縄ではなく蛇 (= 遍計所執性 = 実体視されたもの) のみなのである。

上記のようなことを踏まえた上で、g.g.bh. が認識論的な段階の三性説、すなわち唯識三性説における遍計所執性を意味するものとしてスティラマティに

39) *Trīṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 36, ll. 25–26.

g.g.bh. が遍計所執性を意味する言葉として使用されるということは、g.g.bh. が構想 (parikalpita) されている、ということに他ならない。そうした場合、g.g.bh. を三穂野英彦博士のように「所取と能取の関係」と訳すとなると、「関係」が執着されていなければならないことになる。ところが、ここでは、〈仮説の所依〉としての「識とは全く別に [外界の対象として] 存在すると考えること」とされているから、「関係」ではなく「存在」が執着されている、ということが確認できるのである。三穂野博士が認識論・論理学やインド哲学系の研究者の影響を受けた結果として上記のような訳語を示すに至ったことは明らかなことであるが、そのような訳語は、初期唯識の唯識三性説の思想的文脈からは、大きくズレた理解に基づくものであるといわざるを得ない。

40) *Trīṃśikārikā*, Lévi ed., p. 14, l. 14.

よって説明されている、という事実を意識して考える必要があるといえるであろう。すなわち、g.g.bh. は単なる属性などではなく、外界対象としての存在性が実体視されたもの、という意味を有するものであるということが確認できるのである。

6 遍計所執性に対応するものは「～として」の意味になることについて

少し考えればわかることなのであるが、遍計所執性は、parikalpita-svabhāva であり、「構想された」ものであるから、その場合、遍計所執性に対応する言葉が、「～として」や「～視された」という言葉とともに使用されていなくても、自動的に、「実体視された」あるいは、「～として構想された」という意味になるのである。

このような基本的（初歩的）なことが、驚くべきことに、認識論・論理学やインド哲学系の研究者にはわかっておらず、認識の問題と存在の問題とを混同して、遍計所執性に対応する g.g.bh. に〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用しようとしている、ということなのである。

「非存在の蛇を実体視している」という場合、「蛇は存在していないのだから、実体視という言葉を使ってはいけない」などと誰もしないであろう。

初期唯識の唯識三性説の研究者は、遍計所執性は「実体視」されたものである、という意識があるため、遍計所執性に対応する g.g.bh. に対して、存在系の訳語を使用することに違和感を感じないのである。

それに対して、抽象名詞で表現されている以上、「～性」という訳語が使用されるべきであるとの反論が想定されるのであるが、先にみた TK 第21偈 cd 句に対するスティラマティの説明箇所において、スティラマティは、g.g.bh. を一旦、grāhya-grāhaka-tva (=g.g.tva) と言い換え、それをさらに単なる grāhya-grāhaka (=g.g.) に言い換えていることが確認できるのである。それゆえ、スティラマティにとっては、-tva はあってもなくても同じものであり、むしろ唯識三性説的な思想的文脈の中での重要性は、顕現や迷乱に対応する依他起性の〈仮説の所依〉としての grāhyagrāhakākāra と、それら

(g.g.bh.=g.g.tva=g.g.=遍計所執性) とを、截然と区別する、ということの方にあるのである。

また、先にみたように、MV 第 I 章 3 偈の後半部分についてのスティラマティによる説明箇所によれば、vijñānāt prthag arthāstitvam abhiniveśanti といわれていることからわかるように、「外界対象の存在性」が構想されているということになるのであるが、単なる「所取性」ではなく、スティラマティがいうように、「所取の外界対象としての存在性」なのであって、なおかつ、その「性」すなわち-tva は、先にみたように、スティラマティにとっては「あってもなくても同じもの」すなわち、「取り外し可能なもの」であることが確認できるのである。

それゆえ、認識論・論理学やインド哲学系の研究者が初期唯識思想の思想構造に密着して深く考えることもせずに、表面的な語形の分析のみを通して、専門外の領域へと踏み込んできた上で、初期唯識の研究者がこれまでに示してきた〈存在〉系の訳語を「誤訳だ」と断定している、という印象を受けるのは、筆者だけではないであろう。

結 論

TK 第21偈 cd 句に対するスティラマティの *Bhāṣya* において使用される g.g.bh. という言葉は、TK 第21偈 c 句における pūrveṇa すなわち遍計所執性を、具体的に説明すると g.g.bh. である、という形で示されているのであるから、存在論的には、全くの非存在（遍計所執性）を意味するものであるということになるのであるが、同時にそれは、虚妄分別自体が〈仮説の所依〉としての「対象などとして顕現する識を (arthādyābhāsaṃ vijñānam)」、それよりも外側に (bahirbhūtam iva)、すなわち 〈仮説の所依〉よりも強固な存在性 (astitva) をもった vastu (事物) であると構想 (実体視) しているところのものに他ならないのである。

いうまでもないことであるが、先に本文中でも触れたように、この場合の TK 第20偈において使用される vastu は、「菩薩地・真実義品」における

vastu（依他起性／円成実性）とは全く異なるものであり、それは、三性説の構造的変化を経た後の、外界に（識よりも外にあるとして）構想（実体視）されたところの遍計所執性を意味するものとしてヴァスバンドゥによって使用されているところのものである。

その場合、〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇〉の喩えに即して説明すると、粘土と麻にはダルミンが対応し、壺と縄にはダルマが対応することになるのであるが、残った蛇は全くの非存在であるから存在の法則としての〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にあることになるため、遍計所執性を意味する g.g.bh. には、〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できない、ということになるのである。

三性説と表裏一体の関係にある〈空性の定型句〉が、存在の法則としての〈ダルマ・ダルミン構造〉とは正反対の「或る場所（依他起性）に或るもの（遍計所執性）がない」という構造を示している、ということには注意を要するであろう。

要するに、遍計所執性とは〈仮説の所依〉よりも強固な存在性を有するものとして「実体視」されたものであるが、存在論的には、全くの非存在を意味するものなのである。そのような唯識三性説研究における初歩的なことすら、多くの認識論・論理学やインド哲学関係の研究者には全くわかっていないようである、ということに筆者は驚きを禁じ得ない。

本論中でも触れたように、虚妄分別の認識は、われわれの通常の認識、すなわち、模写説的世界観と同様に、対象が外界に「ある」として認識するものであり、その構想された対象は（唯識無境であるから）存在論的には、全くの非存在に他ならないが、全くの非存在のもの（蛇）を「存在する」とみている認識（yad yad vastu vikalpyate）である。そしてそれは、MV 第 I 章第 3 偈の後半部分についてのスティラマティによる説明箇所から確認できるように、（仮説の所依（＝縄）としての）顕現や迷乱、すなわち「対象などとして顕現する識（arthādyābhāsaṃ vijñānam）」とは、截然と区別されるべきものである。

例えば、「縄を蛇であると実体視する」という場合、「蛇が実体として存在する」ということをいっているわけではない。それにもかかわらず、認識論・論

理学やインド哲学系の研究者は、認識論の問題と存在論の問題とを混同し、「蛇は実体として存在しないのだから、実体視するといっけはいけない」というような、非常におかしなことをいっている、ということなのである。

それゆえ、初期唯識思想の研究者によって示されてきた〈存在〉系の訳語を「誤訳である」とする考え方は、唯識三性説の基本的（初歩的）思想構造についての無理解に起因する、一種のカテゴリー・エラー（範疇錯誤）とでもいうべきものであるということになるのである。

〈キーワード〉 唯識三性説、遍計所執性、ダルマ・ダルミン構造、具体的事物、vastu, grāhya-grāhaka-bhāva、カテゴリー・エラー（範疇錯誤）、取り外し可能

〔参考文献〕

- 山口益（1935）『中辺分別論釈疏』
長尾雅人（1935）「所縁行相門の一問題」『中観と唯識』所収，pp. 373－388.
宇井伯寿（1952）『安慧護法 唯識三十頌釈論』
辻直四郎（1974）『サンスクリット文法』（岩波全書）
野澤静證（山口益と共著）（1953）『世親唯識の原典解明』
荒牧典俊（長尾雅人、梶山雄一と共著）（1976）『世親論集』
戸崎宏正（1979）『仏教認識論の研究』上
佐保田鶴治（1980）『解説 ヨーガ・スートラ』（平河出版社）
瓜生津隆真（1985）『ナーガールジュナ研究』（春秋社）（特に222頁）
立川武蔵（1992）『はじめてのインド哲学』（講談社現代新書）
立川武蔵（2003）『空の思想史 原始仏教から日本近代へ』（講談社学術文庫）
木田元（2000）『反哲学史』（講談社学術文庫）
竹村牧男（1995）『唯識三性説の研究』（春秋社）
兵藤一夫（2010）『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』
池田道浩（1996）「三性説の構造的変化(1)」『駒沢大学大学院仏教学研究年報』第29号，pp. (1)－(15).
三穂野英彦（2003）『*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践』
金才権（2008）『『中辺分別論』における三性説の研究—三性説の形成とその思想史的展開を中心として—』
那須円照（2009）『アビダルマ仏教の研究——時間・空間・涅槃』

- 横井滋子 (2015) 「プラパンチャ (prapañca) の生成過程に関する考察——アサンガ著『順中論』『菩薩地』の解釈を通して——」『印度学仏教学研究』第64巻第1号, pp.(106)－(109).
- 北野新太郎 (1999) 「三性説の変遷における世親の位置——上田・長尾論争をめぐる——」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第2号, pp. 69
- 北野新太郎 (2010) 「『摂大乘論』の唯識三性説」『南アジア古典学』第5号, pp. 195－222.
- 北野新太郎 (2012) 「『唯識三十頌』の唯識三性説」『南アジア古典学』第7号, pp. 193－230.
- 北野新太郎 (2014) 「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の適切な訳語についての一考察」『印度学仏教学研究』第63巻第1号, pp. (141)－(146).
- 北野新太郎 (2015) 「初期唯識文献と認識論・論理学における grāhya-grāhaka-bhāva という語の意味の違いについて——アーラヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係を中心として——」『佛教大学仏教学会紀要』第20号, pp. 39－66.
- 北野新太郎 (2016) 「『唯識三十頌』第21偈 cd 句の安慧釈の竹村訳は本当に「誤訳」なのか？——唯識三性説に対する他の領域の研究者による誤解の問題——」『印度学仏教学研究』第64巻第2号, 掲載予定.